

y animales en el Noroeste Amazónico

François Correa

Universidad Nacional de Colombia

fcorrear@unal.edu.co

Los cubeo, quienes abandonaron ese nombre por considerarlo un apodo foráneo y hoy se auto-denominan 'pámiwa', la gente que habla pámié, luego de varios años de realizar el entierro primario llevaban a cabo una compleja ceremonia funeraria para sus miembros prestigiosos en la que participaban sus parientes de otros clanes y fratrías que vestían máscaras cuyas danzas y cantos contribuían al tránsito de sus almas a las malocas ancestrales. Esa y otras ceremonias fueron prohibidas por los misioneros católicos quienes, encargados por el Estado colombiano desde el siglo XIX y buena parte del XX de la administración de los indígenas y sus territorios, proscribieron los ritos interpretándolos como prácticas de superchería y hechicería vinculadas a un presunto culto al demonio.

Sin embargo, a principios del siglo pasado el rito fue descrito por el etnólogo alemán Theodor Koch-Grünberg en su libro *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien (1903-1905)*, que junto con numerosos artículos y libros sobre etnología, arte y lingüística, constituyen una obra pionera y de referencia sobre los indígenas del alto río Negro y Orinoco. También fue descrita por el antropólogo norteamericano Irving Goldman quien realizó su más intenso trabajo de campo entre los años de 1939-40 producto del cual publicó la detallada y ya clásica obra de la etnología amazónica *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon* (1963), que recientemente complementó con el libro *Cubeo Hehénewa religious thought. Metaphysics of the Northwestern Amazonian people* (2004).

Este ensayo se propone contribuir al análisis del lugar que ocupaban las máscaras en el ritual funerario de los pámiwa, la relación con sus portadores, y el papel que desempeñan los animales representados en la transformación del ser humano. En ausencia del rito me apoyaré en la mitología sobre el origen de la ceremonia y en etnografía sobre la construcción del ser.¹ Argumentaré que el ritual se propone conjurar la estabilidad de

1 El trabajo etnográfico y las conversaciones con varios chamanes y mayores pámiwa se ha realizado bajo el auspicio de la Unión de Indígenas Cubeo del Cuduyarí y, como en ocasiones anteriores, el ensayo fue corregido por algunos de sus miembros. También debo especial agradecimiento a Doris Kurella del *Linden-Museum Stuttgart*, a Alexander Brust del *Museum der Kulturen Basel*, y a Michael Kraus de la *Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn*, quienes me facilitaron fotografías de las máscaras que reposan en las colecciones de sus instituciones; y al Dr. Richard Haas, Director Adjunto del *Ethnologisches Museum Berlin* quien gentilmente dispuso las imágenes que aparecen en este artículo.



las relaciones de los humanos, y de estos con los animales y ‘diablos’ representados por los enmascarados, para contribuir a la liberación del alma del difunto y su tránsito a las malocas de sus antepasados que garantizan la vinculación de los vivos con sus ancestros. El tema de este coloquio será aprovechado para evidenciar cómo la prohibición de los ritos indígenas no sólo conduce a la onerosa desaparición de los objetos sino, sobre todo, a la pérdida de las tradiciones que garantizan la reproducción de la sociedad.

El rito funerario en Koch-Grünberg y Goldman

Antes de introducir mis argumentos realizaré una sintética presentación de las conclusiones de estos autores sobre el ritual y las máscaras funerarias. Con respecto del rito de quienes reconoció como kobéua, Koch-Grünberg advirtió que en cuanto la enfermedad y la muerte eran producto de la venganza de un mal espíritu o de un enemigo dotado de poder demoníaco, se realizaba la ceremonia funeraria y las danzas de máscaras con el fin de apaciguar las tendencias malignas y vengativas del espíritu del muerto y su victimario:

Es evidente que estas danzas tienen un significado profundo: se trata de hechizos. Al espíritu del muerto se le atribuyen tendencias malignas y vengativas y es necesario apaciguarlo mediante danzas y lamentos continuos para evitar que regrese en busca de uno de los deudos. Los espíritus malignos que pueden haber sido los causantes de la muerte del ser querido, pueden ocasionar nuevas tragedias y es necesario estar protegidos; no se puede nunca estar seguro (Koch-Grünberg 1995, I: 161).

Las máscaras serían encarnaciones de demonios (*abóxökö*), ‘señores de las máscaras’ y representantes de los espíritus y su séquito de animales, en especial de la fertilidad y el crecimiento, y concluyó: “El demonio está en la máscara, encarnado en ella; para el indio la máscara es el demonio”, y el danzarín se identificaría con el ser de la máscara pues: “La fuerza secreta que habita en la máscara se traspasa al danzarín, lo convierte en un demonio poderoso y lo habilita para ahuyentar demonios o para actuar favorablemente” (1995, II: 185). De forma semejante a la separación del alma de los humanos que a la muerte abandona el cuerpo, cuando al final de la ceremonia se incineraban las máscaras, esa fuerza secreta que la habitaba retornaba a su casa en el Cerro de las Máscaras.

Goldman argumentó que las danzas de máscaras no son medios mágicos para evitar el peligro sino: “rituales dramáticos, cuyo propósito es producir un estado de ánimo en el que la realidad de la muerte se afronta y se hace aparecer como natural y tolerable” (Goldman 1979: 221). De manera general concluyó:

La dramatización de las emociones, creo yo, es el tema central del óyne que, de hecho, es el tema central de todas las ceremonias Cubeo. En el óyne la dramatización de las emociones se lleva a cabo más directamente en el juego intersexual entre los hombres y las mujeres, y en la variedad de promulgaciones y el desfile de escenas de significancia emocional (Goldman 1979: 247).

Las máscaras estaban destinadas a representar seres vivientes no humanos y también diablos (*abúhuwa*) que en el ritual personificaban la muerte. Los hombres enmascarados realizaban danzas mímicas cuyos cantos y gestos distintivos revelaban al ser identificado por los motivos del diseño de las máscaras: “La santidad, diría yo, está ligada a las máscaras individuales, y es la santidad del ser representado y no de la máscara misma” (Goldman 1979: 221). Las danzas serían una dramatización de los sentimientos en que tanto los deudos como todos los animales conocidos vienen a llorar al muerto expresando la pena con sus tristes cantos, con el fin de contribuir a transformar los sentimientos en alegría que culminaban con el privilegio del juego sexual (*sexual interplay*) de los hombres con las esposas de sus consanguíneos de sib y fratría (Goldman 1979: 221-225).

En su último libro no aparece este último comportamiento, aunque antes de la quema de las máscaras todavía se realizaba la danza de ‘los potentes penes’, presenciada también por Koch-Grünberg, que según Goldman recuerda una seducción mítica (2004: 271-272). Entonces precisó las fases de la ceremonia funeraria que, así como la muerte separa a los vivos de su comunidad, expresan una serie de separaciones secuenciales que son responsabilidad de los deudos: en la primera se separa el cuerpo y se envía el alma y su espíritu o sombra a un nuevo sitio; en la segunda es la persona como ser social y ritual la que es despedida a otro destino; en la tercera se dispone de las emociones que lo atan a la comunidad; y, finalmente, los restos de su alma (*umé*) y los huesos de la generación de sus abuelos se separan de su ‘dueño’ y entran en el flujo colectivo de la sangre del sib (Goldman 2004: 233). El significado de la ceremonia fue resumido de la siguiente manera:

Es una secuencia articulada de eventos rituales próximos que son temáticamente desarrollados y orquestados por vía del canto y la danza a través de visiones y otros estados físicos, manipulados a través de la memoria mitológica y el calculado juego de símbolos establecidos que invocan una intensa advertencia sobre la metafísica de la muerte Cubeo (Goldman 2004: 233-234).

En 1940 Goldman presenció la que consideró era la última ceremonia aunque a su retorno, en la década de 1970, la observó de nuevo explicándose por la tolerancia eclesiástica de entonces y los procesos de revitalización cultural indígena (Goldman 1979: 300-302, 2004: 232-233). Sin embargo, estos últimos parecen excepcionales porque muchos pāmiwa no han presenciado la ceremonia hace más de 40 años.

No obstante la diferencia sobre el significado de las máscaras, tanto Koch-Grünberg como Goldman consideran que representan seres asociados con la muerte pero, sobre todo, difieren en la interpretación de su acción ritual: el primero considera que su presencia evitaría futuras desgracias ocasionadas por el espíritu del difunto y el causante de la muerte, mientras que el segundo encuentra que se convocan para transformar los sentimientos de los vivos para contribuir a la separación del alma del difunto y su entrada

en el flujo de la vida espiritual de la colectividad. La vitalidad de estas interpretaciones, con evidentes desarrollos, les acercan a recientes estudios amazónicos.

Koch-Grünberg al considerar que los demonios encarnan en las máscaras cuyo poder, a su turno, encarna en los danzantes, se aproxima al argumento de Fernando Santos Granero (2012), según el cual los objetos amazónicos poseen vida social que expresan subjetividades. Analizando los resultados compilados en su libro, evidencia cómo las ontologías indígenas contemplan la posibilidad de que los objetos se conviertan en sujetos, o que los sujetos se conviertan en objetos, sea a través de la labor artesanal, la acción ritual o la ‘desubjetivación’. En el segundo caso, que incluye las máscaras, su elaboración: “involucra la producción de un objeto que es simultáneamente un sujeto”, con el que ritualmente se busca: “traer a la vida a los poderosos seres sobrenaturales representados por las máscaras e involucrarlos en operaciones rituales a favor de la colectividad” (Santos Granero 2012: 36-37). Sobre cómo los indígenas amazónicos imaginan la vida de los objetos materiales de manera general concluyó: “[...] todos los seres vivos son seres compuestos que poseen anatomías eminentemente artefactuales [...] el modelo del cuerpo humano no es el cuerpo de los animales, sino el cuerpo de los artefactos”.

La interpretación de Goldman según la cual las máscaras son la representación de animales y diablos cuya dramaturgia ritual busca transformar los sentimientos de los deudos, se aproxima a la interpretación de Karadimas en el epílogo analítico al libro editado con Goulard (2011). Concluye que las máscaras amazónicas, mayormente empleadas en ciertos rituales, no transfiguran al humano que la porta sino que, manteniendo su identidad, él señala la presencia de seres que figuran a otros que no son humanos, dejando el cuerpo y el espíritu como órgano de expresión de otro espíritu que habla por su intermedio: “La máscara amazónica traslada a la esfera humana los comportamientos y los seres gracias a un antropomorfismo invertido por medio del cual los danzadores prestan sus cuerpos dejándoles expresar los esquemas de comportamiento de los no humanos que son interiorizados luego de sus peregrinaciones a la selva” (Karadimas 2011: 282). Este juego entre la persona y su obliteración en un artefacto que muestra la identidad de otro expresa la iconicidad de este artefacto, cualidad que permite a los otros leer en las máscaras la figuración de una especie, de los dioses o los muertos.



Figura 1: Grupos indígenas de la región del Vaupés
(Departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia).

Humanos y animales

En cuanto el rito funerario articula a los humanos con los animales partiré de una breve presentación sobre el origen y la transformación de sus relaciones. Según los pāmiwa, en los tiempos primordiales, que denominan el ‘tiempo de los kuwaiwa’ (*kuwaiwa bui-jārawū*), estos héroes civilizadores encarnaron todos los seres que habitan este mundo. Cuando emergieron en esta tierra unos decidieron ser eternos como el sol, la luna, las constelaciones y estrellas; otros fueron piedras o árboles; otros se transmutaron en los animales que cambian de piel como las anacondas, las culebras, las arañas, los cangrejos o los camarones; otros fueron los animales de cacería... y aún otros decidieron transformarse en la gente que, a diferencia de los anteriores, llevarían la carga de la muerte (véase Correa 1997: 57-59).

La creación se describe como construcción de una gran maloca cósmica. Los Kuwaiwa fueron hasta el origen del universo, el Lago de Leche (*Ōpekō Mākā Jitabū*), a pedir los elementos de la biosfera a sus dueños para hacer esta tierra ‘buena para vivir’. Ellos los

entregaron encerrados en una pequeña cajita pero, al retornar al centro del mundo, el hermano menor la abrió distribuyéndolos en el mundo. Los dueños eran animales: el abuelo grillo, el Dueño de las Hojas, se las entregó para techarla pero regresando al centro del mundo las liberaron recubriendo esta tierra de selva; al abuelo anaconda de agua, Dueño de los Ríos, pidieron los cursos fluviales que distinguieron las selvas; al abuelo chicharra, Dueño de la Noche, pidieron la separación del día que distinguió los animales del día y de la noche... (véase en Correa 1997: 60-65).

A partir de entonces los mitos precisan cada vez más las diferentes relaciones de los Kuwaiwa con los animales que ellos mismos distinguieron, en particular por la forma de alimentarse. Los mitos oponen los animales de cacería y los pescados que come la gente, encabezados por los grandes predadores, el jaguar y la anaconda de agua que, en cambio, podrían comerse a la gente. Y los distinguen de los pequeños predadores, carroñeros y alimañas porque comen otros animales. Mientras los primeros fueron tratados como parientes, extendiendo la socialidad que les permite considerarlos gente, incluyendo otros predadores como la nutria o el yacaré y carroñeros como los buitres; a los segundos, cuyas relaciones no condujeron al intercambio con los Kuwaiwa, junto con la mayoría de las aves y otros pequeños animales no comestibles, no los consideran gente y, de hecho, no fueron creados por los Kuwaiwa sino por otros seres como Mĩārĩkĩ Tĩbũ o Ada Ñekó, la Abuela Culebra.

Aunque los Kuwaiwa podían transmutar sus cuerpos en animales y plantas vistiéndose con las pieles de esos seres, tal propiedad culminó cuando al final de esa era los que habían decidido encarnar en los pĩmiwa se transformaron en los humanos inaugurando ‘este tiempo’ (*kari jārawũ*). Los ancestros primordiales viajaron por el río-eje de esta tierra hasta las fuentes del universo donde tomaron forma de peces y encabezados por una ancestral anaconda de agua (*āĩnkũ bũkũkũ*), retornaron hasta el centro del mundo. En el raudal de Īparari (*Kārĩrĩbo tabá*) la ancestro Yũredo Bũkũko destapó una abertura en la roca por la que emergieron los humanos; allí secaron al sol esa piel-escamas de anaconda y, como ancestros de los clanes (*bũkũpõẽwa*) remontaron sus ríos (Vaupés, Cuduyarí y Querarí) hasta que encontraron sus malocas de nacimiento (véase en Correa 1997: 222-238).

Sin embargo, los animales que los pĩmiwa consideran gente comparten varias características de los humanos. Emergieron en cuevas, montes, salados y otros nichos ecológicos que son las malocas a los que van sus almas cuando mueren. La de los animales de cacería (*āĩma ñami*), que se halla en un cerro ubicado en las cabeceras del Cuduyarí, está encabezada por el Dueño de los Animales; y cerca de la desembocadura de ese río en el Vaupés está la maloca de los peces (*mõa damĩ*) encabezada por el Dueño de los Peces; los animales de cacería y los pescados son sus trabajadores (*yeba kawũ*). De forma similar al relato macuna (Århem 1990), allí esos animales se despojan de sus pieles y se comportan como humanos; poseen manufacturas y utensilios como los humanos; cazan, pescan y colectan frutos que son sus alimentos y bebidas; consumen alimentos ceremoniales y realizan rituales con su

parafernalia que es parte de sus cuerpos. Otros animales que se consideran gente como los jaguares tienen su maloca (*yawi ñami* o *yawi kurami*) en el río Vaupés, detrás de Urania, mientras que la maloca de las dantas (*wekü kürami*) y la maloca de los ‘diablos’ (*abüju ñami*) se hallan en las cabeceras del Cuduyarí.

No obstante los animales de cacería y los pescados están dotados de alma (*umé*), sin embargo, los pāmiwa no se refieren a su fisicalidad con el mismo término que emplean para el cuerpo humano, sino bajo la expresión ‘carne de animal’ (*āimākü*) o ‘carne de pez’ (*mōakü*), y genéricamente bajo la acepción *jiarü* que denota ‘algo que es para comer’. Cuando esos animales mueren, sus cuerpos y almas se reproducen en los mismos animales, como aclaró el chamán Luís Vargas: “A los animales uno los mata, el cuerpo de ellos uno lo muquea y lo come, pero ellos mismos nacen otra vez. Se pueden traer cuatro o cinco cajuches, pero su *umé* se transforma nuevamente en cajuches que volverán otra vez a esa maloca.” Es esa característica la que permite cazarlos, pescarlos y comerlos. Sin embargo, sus carnes impregnadas de sus propios alimentos entrañan graves peligros y deben conjurarse antes de comerlas porque pueden alterar o interrumpir el estado del ser humano.

A diferencia de los Kuwaiwa, el cuerpo de los humanos (*baju*) es producto de la combinación del semen masculino que se transforma en los huesos (*kūado*) que sostienen el cuerpo, recubiertos por la sangre (*jivé*) femenina que, retenida por la madre durante el embarazo, se transforma en la carne que les recubre; esas materias orgánicas se conjugan en su útero para formar el cuerpo del niño/niña. Sin embargo, lo que decide la construcción del ser es el poder de intelección, de sentir y obrar adecuadamente en el mundo que los pāmiwa designan en español el ‘poder del pensamiento’ (*umé*), que he denominado ‘alma’. Ella se aloja en el cuerpo de los recién nacidos durante el rito de imposición del nombre (*āmipupuyü*) cuando el chamán viaja a la maloca de nacimiento de Iparari donde el ancestro Yüredo asignó los nombres ancestrales, que él escoge entre sus abuelos paternos para los niños y entre sus abuelas paternas para las niñas. Sin embargo, el ‘poder del pensamiento’ se transforma a lo largo de la vida, por la incorporación de alimentos y por las relaciones con otros seres humanos y no humanos que impregnan sus acciones, sus pertenencias y sentimientos que se transmiten a otros manifestando la presencia de su ser.

Es por eso que la relación con los animales está sujeta a una permanente tensión porque podrían traspasar a los humanos ciertas de sus características. Ese estado, frecuentemente transitorio y redimible, que se traduce al español bajo el término de ‘enfermedad’ (*ijino*), separa el alma del cuerpo bajo una forma fantasmal que literalmente los pāmiwa denominan ‘sombra’ (*dekokü*) por su comportamiento impredecible y errático, que denominaré ‘espíritu’ para distinguirla del ‘alma’. De esa alteración, siempre ocasionada por agentes externos, reiteradamente se acusa a los animales y peces comestibles. Además de su origen por el consumo de sus carnes sin las debidas precauciones chamánicas, también proviene de la contravención de normas que regulan la conducta y las relaciones entre los humanos y los animales, o

de acciones que podrían agredirlos como el inadecuado comportamiento durante ciertas épocas del ciclo anual (fructificación de palmas silvestres, larvas, etc.). En los momentos de transición como el nacimiento, la iniciación a la vida adulta y la muerte, los Dueños de esos animales están pendientes de los humanos pretendiendo capturar su espíritu para llevarlo a sus malocas donde les convierten en animales reducidos a la condición de ‘trabajadores’ (*yeba kawii*). Esa condición de animalidad (*poëndekoa*) también puede ser inducida por la envidia, los celos o la rabia de otros humanos, que profiriendo conjuros maléficos invocan propiedades nocivas, ponzoñosas y agresivas de ciertos animales para que se transmitan a la víctima.

Así, para la gente común la transmutación en animales es una peligrosísima patología social. Como es sabido la comunicación con los animales y peces se reserva al chamán quien también puede convertirse en animales (jaguar, anaconda, venado...), y sólo él puede distinguir los humanos que fueron reducidos al estado de animalidad. Se encarga de prohibir su cacería, vale decir, su reducción a la condición de presas y, en general, de mantener la integridad del ser humano como humano. Entre sus recursos para revertir ese estado puede emplear conjuros que invocan propiedades morfológicas, fisiológicas o etológicas de ciertos animales para que transitoriamente sean asumidas por el cuerpo de los humanos contribuyendo a la profilaxis y terapia (Correa 2015). Y puede viajar a la maloca de los animales y los peces para negociar con sus dueños las presas de los humanos a cambio de las cuales, eventualmente, promete espíritus humanos de equívoco comportamiento.

Aunque hemos visto que los pámiwa comparten principios básicos del perspectivismo o animismo amazónico (Århem 1996; Viveiros de Castro 2010; Descola 2005), la extensión de esa sociabilidad no disuelve las diferencias entre los humanos y los animales. No sólo su fisicalidad es distinta sino que su posición en la relación explica el diferente proceso que sigue la construcción de estos seres. Los animales que se consideran gente tienen alma que a la muerte va a su maloca para retornar a este mundo convertidos nuevamente en animales, justificando que los humanos se relacionen con ellos como predador/presa. En cambio, la humanidad se decide al nacer cuando los ancestros transfieren sus almas a los vivos que a la muerte va a las malocas de sus antepasados para retornar en diferentes personas de este mundo.² Como veremos enseguida, los ritos funerarios confirman que las transformaciones del estado de los humanos y los animales recorren un camino diferente en el cosmos.

2 Argumento similar se halla en las expresiones de los macuna: “Una persona no se muere para que otra se reproduzca; la muerte es acabarse. El ciclo de la muerte es el final y no tiene más nada; se nace y se muere, pero ya no se vuelve a la vida. [...] el cuerpo es un pedazo de cuero que ya no sirve, así que el cuerpo como tal, se acaba. El alma se conserva porque puede servir para otra persona [...]. Es muy diferente al caso de los animales, en el que se da un intercambio de vida; antes de un baile grande se mata a un animal y, a cambio de éste tiene que ir coca y el pensamiento o alma de la presa, la cual se vuelve a la casa de los animales para asegurar la reproducción de su especie” (Århem et. al. 2004: 227-228).

Origen de las máscaras

Los ritos funerarios de los pāmiwa incluyen por lo menos tres de las formas básicas de enterramiento que Chaumeil (2007) distinguió entre los indígenas amazónicos. En este caso son etapas que, no obstante estar separadas en el tiempo, están articuladas y son complementarias del proceso de transformación del estado del ser en el cosmos. Al momento de la muerte (*yaino*) se realiza un entierro primario. Luego de varios años, para el dueño de la maloca, el cabeza del linaje o del clan, se llevaba a cabo una segunda etapa denominada ‘ceremonia del lloro’ (*Oino*) en la que participaban las máscaras que representaban animales y ‘diablos’. Tal vez después de un mes se realizaba una tercera etapa en la que se exhumaban e incineraban los huesos del difunto que pulverizados y vertidos en chicha (*kuancoro*) eran consumidos por los deudos, al tiempo que quemaban las máscaras.³

En el enterramiento primario sólo participaban el chamán, los padres y hermanos con sus esposas y otros parientes cercanos. El cuerpo, en posición fetal, se envolvía con su hamaca, con una *yaripa* o con su canoa convertida en cofre, y su cara se cubría con una *totuma*. Al centro de la maloca, donde los hombres se reunían en la noche a intercambiar productos ceremoniales, relatos sobre el origen de las cosas e historias cotidianas, los deudos excavaban una tumba de cámara lateral donde depositaban al difunto con sus pertenencias vernáculos. La tierra se aplanaba de manera que el entierro no fuera percibido, mientras los deudos exaltaban las cualidades del difunto y amenazaban venganza contra el causante de la muerte; y las mujeres le lloraban deplorando su defunción. Los conjuros del chamán lamentaban la muerte, expresaban la tristeza y reprochaban la agresión del causante, y propiciaban el retorno del espíritu del difunto a la maloca de los muertos (*yawi ñamí*). Allí era recibido por sus antepasados quienes lo bañaban con un perfume (*mumijue*) que lo liberaba de su corrupto olor: “es como recibir a un niño en una maloca extraña; se lo debe dejar un tiempo para que aprenda a comportarse”, dicen los pāmiwa explicando su renacimiento en el más allá. Allí los alimentos no son necesarios, no hay huertas, no se caza ni se pesca; tampoco existe la maldad, no hay enfermedades, ni venenos... “ya es otra vida (*apetukübü*), fuera del cuerpo, por donde anda el payé”.⁴

3 Goldman (1979: 187) mencionó el uso de urnas funerarias para las mujeres y niños, y para estos últimos entre los bará lo menciona Jackson (1983: 200), lo que constituiría una cuarta etapa de enterramiento en cementerios. Recientemente en cuevas de las afloraciones rocosas del alto río Carurú, afluente del Vaupés, se hallaron urnas funerarias de cerámica que contenían restos humanos; aunque no se sabe su vínculo con los grupos indígenas que habitaron esta zona, ese territorio se considera fue de los kuwaiwa (véase Laserna en este volumen).

4 Con la notable diferencia del lugar de la inhumación, esta ceremonia también se lleva a cabo para la gente del común y es compartida por otros grupos tukano (Jackson 1983; C. Hugh-Jones 1979), con eventuales variaciones entre los macuna y desana (Århem 1984; Cayón 2013; Reichel-Dolmatoff 1986).

Como puede advertirse esta ceremonia se concentra en el tratamiento del cuerpo y los objetos vernáculos que cotidianamente manifiestan su presencia entre los vivos. El chamán orienta el camino de esas materias orgánicas hacia el inframundo donde se disolverán en el río de tristeza (*mamüwujjá*), y guía el viaje de su espíritu a la maloca de los muertos de su respectivo clan, que sólo ellos pueden ver en esta tierra. Sin embargo, dependiendo de las causas de la enfermedad y la muerte, también podría ir a la maloca de los animales o los peces. De allí la ‘sombra’ del difunto puede salir vistiendo las pieles de esos animales adquiriendo rasgos de un espanto o de espíritus malignos que retornan a los vivos para causarles ‘enfermedades’.

Para que el alma pueda viajar a la maloca de sus ancestros debía realizarse la ceremonia del *Oino*. Esta segunda etapa, más compleja y prolongada, que ocupaba cerca de tres días, se realizaba después de más de diez años del enterramiento del cuerpo, y obligaba a abandonar e incinerar su casa para deshacer las trazas de su presencia. Además de los parientes cercanos y el chamán, participaban miembros de fratrias afines, y durante el rito los hombres vestían, danzaban y cantaban vistiendo las máscaras. Varias versiones sobre el origen del rito fueron relatadas por miembros de diferentes clanes pāmiwa (véase en Correa 1997: 132-137 y 189-190), de las que resumiré el relato de José Mendoza del clan de los Bajukiwa:

Los Pupuribo invitaron a los Wāriyajubo a una fiesta de chicha. Cuando estaban atando el tocado de plumas a Mawichicuri, su cabeza se rompió porque estaba infestada de los piojos que la habían comido. Le pusieron en una cajita y lo enterraron. Los Wāriyajubo llegaron al puerto de la maloca y, cuando se estaban poniendo los tocados para el baile, escucharon a la Dueña de la Tristeza, la flauta que resonó en el patio de la maloca anunciando la muerte. Los Pupuribo les pidieron que hicieran las máscaras de corteza que ellos elaboraron rápidamente, sin trabajo.

Los Pupuribo levantaron los tabiques de la maloca para que las mujeres y los niños no vieran la ceremonia. Prepararon sus máscaras de loros, pipiras, guaracús, mojojoi, renacuajos, estercoleros, jaguares, de curare y garabato. Ori Jüyüko habló en la maloca. Desde el puerto los Wāriyajubo, terminando sus tocados con plumas de guacamaya y plumón de pato, se dirigieron a la maloca encabezados por las máscaras de mariposa. Cantaban y bailaban batiendo sus maracas de llanto (ori jajambu) que entregaron al doliente, el dueño de la tristeza.

En venganza por la muerte de Mawichicuri las enfermedades encarnaron toda clase de alimañas venenosas, arañas, escorpiones y culebras, que se esparcieron en el patio y la maloca. Para entrar los Wāriyajubo recitaron sus conjuros, pero no tenían candela para prender el tabaco. Por ella enviaron al Muchilero de Brea pero cayó mareado al entrar. Luego enviaron al Muchilero Blanco quien vio, entre las mujeres sentadas, el fogón del que pendía el canastico de los maleficios; al tratar de coger la candela ellas lo atraparon y le quitaron los ojos, pero él llevó la brasa a los Wāriyajubo. Por los ojos del Muchilero enviaron a la Grillo de Tristeza pero tampoco pudo entrar. En cambio, la Grillo de la Maloca enfrió el patio, las paredes, las vigas, los estantillos y el canastico de dónde, con su mano fría, sacó los ojos del Muchilero y los llevó a los Wāriyajubo quienes lo curaron. Así fue como esa maloca se volvió de tristeza (ori ñami).

Los Wāriyajubo fueron a la maloca y, conjurando, le dieron vuelta. El par de máscaras de mariposa que iban adelante quedaron como piedras en la esquina derecha; en la otra esquina quedaron las máscaras de loro; la máscara de la cara quedó en la pared del lado derecho y en la otra esquina quedó otro par. Los otros entraron cantando y atravesaron hasta donde las mujeres; volvieron a la parte de los hombres y se quitaron las máscaras [...] Al amanecer los Wāriyajubo se fueron. Una o dos semanas después hicieron la ceremonia para “pisar la ceniza” (ñemi kūraino) y quemar las máscaras. Luego, hicieron la propia chicha de maíz, tomaron y bailaron para esconder las cenizas del difunto [...].

Los pāmiwa consideran que el relato es la memoria de los hechos originarios que orientan la ceremonia pero, como siempre, no son una descripción del rito. Es notable, por ejemplo, la ausencia de la danza fálica que permitió a Koch-Grünberg interpretar el rito como una ceremonia de fertilidad, y el juego intersexual que orientó el análisis de Goldman en su primera obra. Este relato se acerca al que aparece en su segundo libro con el nombre de “la muerte de Mavíchikori” (Goldman 2004: 237-239), y me fue relatado para explicar varios hechos que provienen del tiempo de los Kuwaiwa: el origen de la enfermedad, la primera muerte de un ser humano, de la tristeza y el llanto, y la primera ceremonia del *Oino* con la elaboración de sus máscaras.

El origen de la enfermedad fue ampliado por Daniel Giraldo, chamán corokü, explicando que la muerte siempre es ocasionada por un tercero que emplea algún veneno que podría causar la peligrosa transformación de los humanos en animales. Dijo que *Komí*, el Dueño del Veneno y las Enfermedades, pidió la ceremonia a Kuwai para emplear por primera vez el veneno (*ijé*) que creó la muerte. En sueños le avisó que lo buscara en los cerros del mico Maicero, Churuco y Guacamaya, que se hallan en las cabeceras del Cuduyarí. En esa ceremonia: “[...] él aplicó ese veneno por primera vez [...] y él mismo empezó a distribuirlo entre varias personas, y ellos a otras [...]”. Las víctimas hablaban como esos animales y luego morían. La maldad desatada por la muerte de Mawichicure se denomina *Ijié* asociada con el dolor (*ijino*), y su efecto venenoso, corrientemente traducido como ‘enfermedad’, en el mito se encarna en alimañas. Una versión aclara que las primeras máscaras fueron de curare, el veneno de los dardos de cacería.

Al mismo tiempo el relato explica el origen de la muerte y la pérdida de la vida eterna de los humanos. Cuenta que cuando Mawichicuri preparaba un ritual pidió a sus hermanos menores que le ataran la corona de plumas (*mápena*) en su frente, y murió porque su cabeza ya estaba débil por la concentración en sus conocimientos y sabiduría (véase Correa 1997: 135-137). De la muerte, que parece un accidente, esta versión dice que ocurrió porque sus hermanos menores olvidaron la advertencia que les hizo Mawichicuri: “Cuando yo muera no lloren por mí, porque así me muelo [...]. Después de cinco días de muerto pensaba regresar” (Correa 1997: 135). El hermano menor, Yaipachi, y sus parientes le enterraron en la maloca y le lloraron instaurando la tristeza y el llanto. Pero Kuwai regresó y preguntó a los niños que quedaron en la casa para qué eran

las máscaras y, ellos, sin reconocerlo, respondieron: “Para llorar a Mawichikuri”. Kuwai sentenció: “En adelante sus padres van a seguir con esa tristeza [...]”. Entonces, el relator traslada los hechos primordiales al presente explicando la humanidad de la muerte: “[...] Así no hubiéramos muerto del todo sino que resucitaríamos. Así habría sido para toda la gente si ellos no hubieran inventado ese *Oino* [...]”. En adelante la vida eterna y casi paradisíaca del tiempo de los antiguos (*büküwai tükübo*) fue interrumpida y, desde entonces, la muerte sobrecoge a la gente.

Cuando los invitados llegaron al puerto de la maloca supieron la defunción del mayor de los Pupuribo por el anuncio de la abuela Dueña de la Tristeza, *Ori Jüyüko*, que plañía en el patio de la maloca. Los anfitriones pidieron a los Wārīyajubo que elaboraran las máscaras de corteza (*tāwü*). Otra versión aclara que ellos fueron hasta el Cerro de las Máscaras (*Tāku*), en el medio Vaupés, donde hallaron todos los materiales del ritual funerario: en la laguna Marukuari encontraron las cortezas para elaborarlas, los balsos de los bastones de baile y las varas que portarían en sus manos; en la laguna de las Flores de Chontaduro alistaron las maracas; en Īparari prepararon los materiales y pintaron las máscaras; y más arriba de Pupuribo, las adornaron con plumas. Siempre guiados por el sonido de la Dueña de la Tristeza regresaron a la maloca.

Goldman precisó que el nombre genérico de las máscaras es *tāwü* y que representan espíritus de corteza denominados *takehédekokü* (1979: 221-222), este último cercano al término que emplea Koch-Grünberg en *língua geral* (*máskara-anga*: alma de la máscara), y agrega que son los señores de Tāku, el cerro donde está su gran casa de piedra (1995, II: 165). Según los pāmiwa ese término para las máscaras es el mismo que se da a la corteza del árbol con las que se fabrican, y su radical (*tā-*), también se emplea para distinguir el cerro donde habitan sus espíritus, califica el nombre de cada máscara y, por extensión, los elementos relacionados como su parafernalia o sus cantos. Pero de forma genérica también se las denomina *tācaje*, literalmente ‘corteza-vestido’, precisando que son artefactos iconográficos, que también se hallan dibujados en la culata frontal de su maloca del cerro de Tāku como los humanos dibujan sus ancestros en sus propias malocas.

Como advierte Goulard (2011), las máscaras amazónicas representan prototipos de seres humanos y no humanos, cuya específica morfología, gestualidad y expresión sonora anuncian un evento extraordinario que, sin embargo, tiende a terminar con su propia destrucción ritual. Es lo que ocurre con las máscaras pāmiwa que los hombres elaboran para el rito funerario y al final incineran.

Aunque algunas máscaras se limitan a la parte superior del cuerpo, en general tienden a cubrirlo todo en dos segmentos. La que recubre la parte superior de la cintura hacia arriba, que constituye la máscara propiamente dicha, es un cono de corteza cuya parte superior representa la cabeza en la que frecuentemente se deja un espacio para dibujar la cara, generalmente de animales; a ese cono se añaden los brazos elaborados de

corteza carmelita de los que penden flecos. Ocasionalmente, la cabeza se distingue del cuerpo con una tercera unidad constituida por un nuevo cono de corteza que se dispone encima de los hombros, al que podría agregarse un plato de corteza en el que se dibuja la cara del ser; de todas maneras a la cabeza se agregan otros elementos que son partes del cuerpo del ser representado. La parte inferior es una falda de flecos elaborados con tiras de corteza que penden de un fuerte bejuco que rodea el cuerpo, que se cose al cono superior para que caiga desde más arriba de la cintura ocultando las piernas casi hasta los pies; las que no lo tienen y exponen las piernas suelen ser de ‘diablos’ sugiriendo cierto antropomorfismo.

Las máscaras se pintan con tinturas rojas, amarillas y negras, cuyo diseño abstrae sus pieles con sus pelos, escamas o plumas. Tanto el panel frontal como la espalda, se hallan separados por una espina dorsal a cuyos lados se diseña la ‘piel’ del animal. En los paneles del frente se diseña la parte distintiva de la piel que puede repetirse a su espalda; algunas veces los paneles están divididos en una parte superior e inferior dependiendo de la morfología del animal. El diseño de la cabeza es meticuloso y en ella se pinta o se delinea el lugar de la cara, y se agregan adminículos que representan sus colas, alas, plumas, pinzas o trompas, tejidos en espartos, hilos de corteza, plumería y otros elementos; su posición no necesariamente coincide con la morfología del animal sino con el énfasis iconográfico que se quiere representar (Karadimas 2012). Adicionalmente, la mayoría de las máscaras portan un bastón cuya manufactura permite identificarlos, o una cerbatana para el jaguar, una *totuma* de bebidas para la mariposa, o un ovillo del hilo que portan las arañas.

Como Lévi-Strauss (1989: 182) advirtió las máscaras no hablan como los humanos sino que tienen un lenguaje propio. Entre los pāmiwa los humanos que las portan emiten ruidos que semejan sus voces selváticas y en las danzas se acompañan con breves cantos intraducibles. Los danzantes los repiten como letanías que los pāmiwa dicen se hallan en lengua Arawak. Aunque las indicaciones de Koch-Grünberg hacen probable ese origen, más interesante es que no obstante algunos de los habitantes del Querarí conocen la lengua de esos vecinos, insisten en su ininteligibilidad resguardando su distinción y canon, como sucede entre los karajá (Pétesch 2011).



Figura 2: Máscara pãmiwa, tigre (foto: Melanie Korn. Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum, col. Koch-Grünberg, VB 5508).



Figura 3: Máscara pāmiwa, oruga (foto: Melanie Korn. Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum, col. Koch-Grünberg, VB 6013).



Figura 4: Máscara pãmiwa, oruga (foto: Melanie Korn. Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum, col. Koch-Grünberg, VB 6296).



Figura 5: Máscara pãmiwa, araña (foto: Melanie Korn. Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum, col. Koch-Grünberg, VB 6301).

Las máscaras tienden a elaborarse en pares que no siempre son de género. Algunas pueden ser singulares pero siempre, paradigmáticas representaciones de animales y ‘diablos’. La entrada de los enmascarados se inicia con la apropiada formalidad y reglas de cortesía pero, al avanzar el ritual, su comportamiento podría tornarse agresivo y, según Goldman, asaltan sexualmente a las mujeres plañideras que representan a la gente del común;⁵ los niños serían sardinas que de alguna manera provocan el desorden; los miembros de los sibs se asocian por lazos de solidaridad de fratría declarando su no agresión mutua; y los deudos se hallan animados por la aspiración de venganza y retaliación contra el victimario. También participan las dos largas flautas, *Xudjikó* y *Xudjikü*, la Dueña de la Tristeza y su consorte considerados ‘dueños de la muerte’.

Transformaciones

Goldman distinguió las máscaras según representaran seres antropomórficos o demonios, aves, peces, insectos, mamíferos, reptiles, anfibios y otros no identificados (Goldman 1979: 250-252). Koch-Grünberg las había clasificado por el poder de los seres, ya fueran: demonios malvados representados por seres fantasmagóricos; demonios dañinos que incluyen alimañas, predadores y otros animales como el jaguar, la lechuza o la mariposa azul; demonios inofensivos como aves, peces, insectos; y demonios buenos como aves, peces, batracios, mariposas e insectos (1995, II: 170-185). Según lo dicho, ambos autores coinciden en que todos están asociados con la muerte pero, como advirtió Lévi-Strauss (1981: 124): “[...] una máscara no es ante todo lo que representa sino lo que transforma, es decir elige no representar”. Veamos:

La clasificación de Koch-Grünberg coincide con la distinción de grandes clases de animales que he anunciado en la primera parte de este texto. Las máscaras son, en su mayoría, representación de animales predadores, carroñeros y alimañas que podrían causar daño, enfermedades y muerte a la gente. Aunque los ‘diablos’ también agreden a las gentes, en el ritual son ridiculizados. Una minoría representa animales de cacería, aves y peces, que si se comen sin las debidas precauciones también podrían robar las almas de los humanos.⁶ Ante la imposibilidad de su presencia en el ritual, y a diferencia de los Kuwaiwa que podían transformar sus cuerpos, los deudos les hacen participar sobre el cuerpo de los humanos quienes realizan la mímica de su comportamiento.

5 Los pámiwa dicen que Goldman pudo haber confundido el desorden que se presenta al final del *Oino* cuando los hombres embriagados flirtean con las mujeres.

6 De las 43 máscaras que con certeza Koch-Grünberg reportó en su libro como pámiwa (1995, II: 170-185), 34 representan animales o ‘diablos’ que podrían agredir a los humanos. Entre ellas hay 17 ‘demonios’ malvados y dañinos que, con excepción de la mariposa azul, son predadores como el jaguar, aves de rapiña y carroñeros como lechuzas, gallinazos y alimañas (serpientes e insectos). Entre los 25 ‘demonios’ que el autor considera inofensivos y buenos sólo hay seis máscaras de peces y cuatro de aves que podrían ser comestibles, incluyendo el venado que era prohibido por los antiguos pámiwa.

Con respecto de los portadores, los mitos aclaran que los Kuwaiwa estaban organizados en tres conjuntos de hermanos distinguidos por los nombres de los sitios de sus malocas de nacimiento: Roca de Búho (*Pupuribo*), Manada de Cajuches (*Wārīyajubo*), y Ala de Murciélago (*Odocawewa*). La maloca de los Pupuribo está en el Raudal Tayasu, sobre el río Vaupés, un poco más arriba de la maloca de nacimiento de todos los pāmiwa, *Īparari*, que en español se le llama raudal de Santa Cruz. Subiendo el río está la maloca de nacimiento de los Wārīyajubo, y más arriba la de los Odocawewa, según el orden de la emergencia ancestral de los ancestros de los clanes de las tres fratrías pāmiwa cuando emergieron en sus territorios (véase en Correa 1997: 57-59). Los principales actores del relato son los Pupuribo, que ejercen de anfitriones, y los Wārīyajubo que fueron invitados a la fiesta que preparaba Mawichicuri, pero su jerarquía indicada por los lugares en los que emergieron fue invertida durante el ritual.

Las diferentes versiones del relato coinciden en que los Pupuribo no sabían cómo hacer la ceremonia, las máscaras y la parafernalia porque aunque eran: “[...] Kuwai grandes (*üraboawa*), no sabían mucho. En cambio, los Kuwai pequeños (*majio waridoawü*), sabían cómo organizar esa ceremonia” (véase Correa 1977: 135), ignorancia advertida desde el principio del relato afirmando que olvidaban o no entendían las advertencias de Mawichicuri. Fue por ello que pidieron a los Wārīyajubo que elaboraran las máscaras y la parafernalia que les convirtió en hermanos mayores de los Pupuribo. La tensión se expresa en el relato como un combate chamánico cuando los Wārīyajubo pretendieron entrar en la maloca de los Pupuribo. Las puertas estaban obstruidas con tablas y teas, y a su interior debieron salvar mortales trampas. Los conjuros de los anfitriones crearon alimañas ponzoñosas cuyos venenos se desplegaron en el patio, en la maloca y en los objetos de la casa. El mito describe los primeros e infructuosos esfuerzos de los Wārīyajubo para ‘enfriar’ la maloca cuyas enfermedades les desmayaron, enceguecieron o paralizaron (*karoī būküiroka*). Desde el puerto enfrentaron esos maleficios con conjuros que invocaban el poder para ‘enfriar’ esos venenos, conseguir la lumbre chamánica para prender su tabaco, y para quemar las ‘enfermedades’ con el fuego benéfico del tejido de hojas sobre el que, finalmente, pudieron caminar y entrar a la maloca.

Los miembros de los clanes y fratrías distintos a los deudos desempeñan, pues, un doble papel. Visten las máscaras de los seres que podrían ser los causantes de la muerte que, como potenciales victimarios, son repelidos por los actos de rechazo de los deudos porque, como dice el mito, ‘le tenían rabia’ al difunto. Pero no transfiguran su identidad pues, al mismo tiempo, se les distingue como competidores de los anfitriones por las más altas posiciones de rango y conocimiento chamánico que siempre tensiona la organización socio-política de los tukano (Correa 2012: 182). Por ello, como le fue advertido a Goldman (1979: 229), los invitados deben declarar su inocencia. A la postre, la mitología vincula a los animales con los portadores de las máscaras porque comparten el potencial peligro

para los anfitriones, lo que se manifiesta como un combate chamánico y, de manera más conspicua, porque todos los invitados son sospechosos de la muerte del difunto.

Sin embargo, los mitos aclaran que después de que los Wārīyajubo se exculparon pudieron entrar a la maloca, los deudos les saludaron, les acomodaron en la casa y les invitaron a compartir la chicha, el *yagé* y otros productos ceremoniales que son verdadera expresión del ser comunitario. Así, la acción ritual no sólo se propone la eventual identificación del presunto victimario, la exoneración de la culpa y el camino para satisfacer la venganza sino, sobre todo, neutralizar el peligro de los seres invitados al ritual y restituir las relaciones y sentimientos que solidarizan a los miembros de las fratrias. Ello auspicia el tránsito del alma del difunto a la maloca de los antepasados garantizando la estabilidad del ciclo de reproducción de la sociedad cuyo objeto se realiza en la tercera etapa de las exequias.

Los mitos sobre el origen de la ceremonia funeraria apenas enuncian esa etapa final que se ocupa de la última transformación del individuo en su tránsito al más allá. Después de algunos días las exequias culminan con un nuevo ritual en el que las máscaras se quemaban dispuestas sobre bastones, y los huesos del difunto macerados y convertidos polvo se vierten en chicha de maíz que consumían los deudos masculinos. En esta ceremonia se liberan las almas, de manera que las de los 'diablos' irán a su propia maloca en las cabeceras del Cuduyarí, las de las máscaras a su maloca del cerro de Tāku, y la del difunto a la maloca de los muertos de su clan. Aunque sugiere que recorren un camino similar y paralelo que conduce a la disolución de la expresión material de los seres en la tierra (fisicalidad) para liberar la parte inmaterial (almas) que viaja a las malocas del más allá donde habitan, observado más de cerca el proceso devela la distinta posición que ocupa cada quien en el cosmos y la asimétrica relación que articula los humanos con los animales.

Para los humanos la disolución de su manifestación material e inmaterial se lleva a cabo en la primera y última etapa que, aunque separadas en el tiempo conducen a un mismo objetivo. En la primera, la materia orgánica aportada por las mujeres (carne) y sus pertenencias vernáculas perecederas y reproducibles se entierran con el difunto o, una vez conjuradas, se traspasan a sus parientes, pero su carne se disuelve consumida por gusanos ('alimañas') yendo al inframundo. La evacuación de estas materias busca que los parientes 'puedan olvidarlo' y, en adelante, su nombre deberá callarse. El chamán conduce su espíritu a la maloca de sus difuntos pero, como advertí, puede adoptar la corporeidad de animales y 'diablos', precisamente representados por las máscaras, con cuya apariencia puede retornar a los vivos y causarles enfermedades e, incluso, la muerte, cuya neutralización se conjura en la segunda etapa.

Ese riesgo se evita con la definitiva disolución del cuerpo del difunto, después del *Oino*, en la ceremonia para 'pisar las cenizas' de los huesos del difunto. En esta fase se

incinera la materia orgánica menos precedera aportada por los hombres (huesos), disolviendo definitivamente su fisicalidad y ocluyendo su eventual conversión en animales o ‘diablos’. Algunas versiones dicen que también se queman sus pertenencias ceremoniales e, incluso, la maloca cuando se trata de su dueño; otras versiones consideran que los objetos ceremoniales no se queman porque encarnan las más poderosas y acumuladas propiedades inmateriales de sus antepasados y deben permanecer como propiedad de los miembros del clan (véase también Hugh-Jones 2012). De todas maneras este proceso no sólo completa la disolución de la fisicalidad del difunto sino que libera su alma, la propiedad propia de la gente que fue introducida con las materias seminales masculinas al momento del nacimiento, completando el ciclo de transformación de los humanos en esta tierra.

Ello se lleva a cabo a través del consumo ceremonial de los huesos de los difuntos por sus parientes cercanos. Como cuenta el relato de Emilio Sierra de los Yuremawa, Mawichicuri había advertido a sus hermanos: “El día que yo me muera quemén mis huesos y hagan chicha. ¡No vayan a botar mis huesos! Mejor quémense y mezclen con chicha, con tabaco, con yagé, y tomen esa chicha. Así se va a transmitir la sabiduría a ustedes después de que yo me muera [...]”. Así, junto con los alimentos ceremoniales que encarnan el ser comunitario, los consanguíneos cercanos deben transferir a sus propios cuerpos la ‘sabiduría’ de sus difuntos masculinos, el conocimiento acumulado por sus miembros prestigiosos en este mundo.⁷ Esa definitiva disolución del cuerpo libera el alma para que retorne a la maloca de los ancestros cuyo poder se transmitirá de nuevo a los recién nacidos al momento de la imposición del nombre. El ‘poder del pensamiento’ se transfiere de los ancestros a los humanos en quienes se reviste de la fisicalidad de los mortales cuyos actos, sentimientos y relaciones con otros transforman su individualidad a lo largo de la vida completando la transición de los estados del ser humano.

Lo anterior es distinto de la transformación de los animales y ‘diablos’ representados por las máscaras. La ceremonia del *Oino* apela a ese ‘antropomorfismo invertido’ con el fin de invocar la neutralización de su amenaza y, culmina, con la incineración de la representación de esos seres dando significado a la participación de la iconografía y la dramaturgia ritual. Pero los pāmiwa saben que la incineración ritual del artefacto iconográfico no disuelve su presencia y, en consecuencia, su amenaza, cuya eternidad explican los mitos.

7 Al explorar la asociación de los huesos del difunto con las flautas que se interpretan en el ritual, los pāmiwa explicaron que se elaboran *ex profeso* y deben incinerarse después del rito por cuanto son la voz de los Dueños de la Tristeza que anuncian la muerte, a diferencia de la guarda de las flautas de iniciación masculina que representan a los ancestros.

Consideraciones finales

Cierta fluidez en la organización social de los indígenas amazónicos ha permitido acentuar la ruptura de las relaciones con los muertos y antepasados, por su exclusión del mundo de los vivos, como entre los kraho y jívaro; su eventual transmutación en animales como entre los bororo y wari; o su conversión en enemigos y predadores de los humanos como entre los araweté, karajá, tapirapé, kayapo o wauja.⁸ Sin embargo, Erikson (1986) arguyó que la estructura cuasi-linajera de los pano podría explicar el consumo de los muertos como evitación de su conversión en enemigos, y Graham (1995) la incorporación de los muertos xavante como seres inmortales, recientemente discutido por Goulard para los tikuna (2009). Entre los tukano y arawak que participan en la red de relaciones del alto río Negro y Orinoco, el tratamiento del cuerpo de los difuntos y su relación con la escatología, la cosmología y la organización social devela la importancia del vínculo con los ancestros patrilineales que orientan sus linajes, clanes y fratrías. Sin embargo, no son ceremonias de culto a los muertos.

Entre los pámiwa los ritos funerarios conducen a la disolución de la fisicalidad de los humanos pero no a la supresión de su memoria, que entre otros amazónicos se ha afirmado dependería de la conservación del cuerpo de los difuntos (véase en Langdon & Cipoletti 1992; Ribeiro 2002; Chaumeil 2007). La ruptura se realiza con la expresión material de los humanos porque la representación de la alteridad no se halla en el más allá, sino que se arraiga a este mundo, entre los humanos, los animales y los 'diablos' cuyo poder podría alterar la humanidad. Esa alteración es propicia durante los críticos períodos de transición de los humanos cuando esos seres podrían someter su corporalidad a la condición demoníaca o de animalidad que debe conjurarse a través de las prácticas chamánicas y rituales. Los ritos funerarios buscan ocluir esa alteración que llevaría a la ruptura de los vivos con la identidad sustancial representada por las 'almas' de sus miembros prestigiosos, de cuya comunicación con los vivos depende la conciencia social sobre la historia construida desde tiempos ancestrales para garantizar la reproducción de la sociabilidad de sus descendientes.

Anotaré que Koch-Grünberg observó los rituales funerarios entre los pámiwa y hablantes arawak del Aiarí, cuya similitud le llevó a concluir que les eran comunes, lo que apoyó con información de los káua (maulieni) quienes le contaron que anteriormente habitaban el río Querarí con otros hablantes arawak pero, invadidos por los kobéua aprendieron el rito funerario y adoptaron varias de sus costumbres e idioma, antes de retornar al Aiarí donde restablecieron las relaciones con sus parientes (1995, I:150; II: 160-161). Hoy los pámiwa cuentan que fueron los conflictos entre los clanes arawak los que les trajeron a su territorio del Querarí donde aprendieron sus

8 Ver por ejemplo Carneiro da Cunha (1978); Taylor (1993); Caiuby Novaes (2006); Vilaça (1992); Conklin (1995); Viveiros de Castro (1992); Pétesch (2011); Fausto (2011); Barcelos Neto (2011).

costumbres, ritos e idioma, que aquellos llevaron al Ayarí y el Isana. Cabe advertir que Koch-Grünberg presenció el rito entre otros grupos tukano ubicados más al Sur de los pãmiwa, y Hugh-Jones (1979: 34) cuenta que los barasana del Pirá-Paraná también lo realizaban. La notable semejanza del ritual funerario tucano y arawak (para los baniwa véase Wright 1998), y otras tradiciones compartidas, por lo pronto confirman las históricas relaciones que, sobrepasando las fronteras lingüísticas, garantizan la reproducción socio-cultural de la extensa red regional que conforman, no obstante su integración se apoya en diferencias étnicas.

Al tiempo que el rito funerario de los pãmiwa da cuenta de su complejidad socio-cultural, también nos permite dimensionar el catastrófico impacto de las transformaciones introducidas por las sociedades nacionales en las que participan. La prohibición de los ritos y la proscripción de las prácticas indígenas promovidas por las políticas gubernamentales y misioneras no sólo llevaron, y llevan, a la desaparición de los objetos de la cultura material, las condiciones de su producción y la estabilidad de las relaciones de la sociedad y de esta con otros seres que, como los animales, pueblan este mundo, sino que acarrearán la desvertebración de los fundamentos de la construcción de su humanidad, de sus sociedades y culturas.

Referencias bibliográficas

- Århem, Kaj
 1984 Vida y muerte en la Amazonia colombiana: un relato etnográfico. *Anthropos* 79(1-3): 171-189.
 1990 Ecosofía makuna. En: Correa, François (ed.): *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)/Fundación Escuela Nueva (FEN)/CEREC, 105-122.
 1996 The cosmic food-web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. En: Descola, Philippe & Gísli Pálsson (eds.): *Nature and society. Anthropological perspectives*. London: Routledge, 185-204.
- Århem, Kaj, Luís Cayón, Gladys Angulo & Maximiliano García
 2004 *Etnografía macuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua*. Acta Universitatis Gothoburgensis. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Barcelos Neto, Aristóteles
 2011 Le réveil des grands masques du haut-Xingú: iconographie et transformation. En: Goulard, Jean-Pierre & Dimitri Karadimas (eds.): *Masques des hommes. visages des dieux. regards d'Amazonie*. Paris: CNRS Editions, 27-52.
- Caiuby Novaes, Sylvia
 2006 Bororo funerals: Images of the refacement of the world. *Tipiti* 4: 177-198. <<http://digital-commons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1030&context=tipiti>> (23.08.2017).

- Carneiro da Cunha, Manuela M.
1978 *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahô*. São Paulo: HUCITEC.
- Cayón, Luís
2013 *Pienso luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Chaumeil, Jean-Pierre
2007 Bones, flutes, and the dead: Memory and funerary treatment in Amazonia. En: Fausto, Carlos & Michael J. Heckerberger (eds.): *Time and memory in indigenous Amazonian. Anthropological perspectives*. Gainesville: University of Florida Press, 243-283.
- Conklin, Beth, A.
1995 "Thus are our bodies, thus was our custom": Mortuary cannibalism in an Amazonian society. *American Ethnologist* 22(1): 71-101. <<https://doi.org/10.1525/ae.1995.22.1.02a00040>>.
- Correa, François
1997 *Los Kuwaiwa. Creadores del universo, la sociedad y la cultura cubeo*. Quito: Biblioteca Abya-Yala.
2012 Etnicidad, mito e historia en la región amazónica del Vaupés. En: Correa, François, Jean-Pierre Chaumeil & Roberto Pineda C. (eds.): *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonia andina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)/Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 169-205.
2015 La construcción del ser y el poder de los ancestros entre los pámiwa (Cubeo). En: Díaz, Maritza & Mauricio Caviedes (eds.): *Infancia y educación. Análisis desde la antropología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 53-94.
- Descola, Philippe
2005 *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard.
- Erikson, Philippe
1986 Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi. *Journal de la Société des Américanistes* 72(1): 185-209. <http://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1986_num_72_1_1003> (20.11.2017).
- Fausto, Carlos
2011 Masques et trophées. De la visibilité des êtres invisibles en Amazonie. En: Goulard, Jean-Pierre & Dimitri Karadimas (eds.): *Masques des Hommes. Visages des Dieux. Regards d'Amazonie*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 229-253.
- Goldman, Irving
2004 *Cubeo Hehénewa religious thought. Metaphysics of the Northwestern Amazonian people*. New York: Columbia University Press.
1979² *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- Goulard, Jean-Pierre
2009 *Entre mortales e inmortales. El ser según los ticuna de la Amazonía*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
2011 Présentation. En: Goulard, Jean-Pierre. & Dimitri Karadimas (eds.): *Masques des Hommes. Visages des Dieux. Regards d'Amazonie*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 9-25.

- Graham, Laura R.
1995 *Performing dreams: Discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- Hugh-Jones, Christine
1979 *From the milk river. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen
2012 El cuerpo fabricado. Objetos y ancestros en el noroeste de la Amazonía. En: Santos Granero, Fernando (ed.): *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*. Quito: Abya-Yala, 55-89.
- Jackson, Jean Elizabeth
1983 *The fish people. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Karadimas, Dimitri
2011 En guise de postface. Le visage des esprits. Masques et rituels en Amazonie indienne. En: Goulard, Jean-Pierre & Dimitri Karadimas (eds.): *Masques des Hommes. Visages des Dieux. Regards d'Amazonie*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 273-290.
2012 Historias de diablos, mitos de avispa: acercamiento iconográfico a una unificación regional. En: Correa, François, Jean-Pierre Chaumeil & Roberto Pineda (eds.): *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonía andina*. Bogotá: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)/Universidad Nacional de Colombia, 68-86.
- Koch-Grünberg, Theodor
1995 [1909/1910] *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste brasileños, 1903-1905*. (Traducción: Adolf Watzke, Rosario Camacho Koppel, María Mercedes Ortiz Rodríguez & Luis Carlos Francisco Castillo Serrano). Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia. Tomo I, II.
- Langdon, Jean E. & María Susana Cipoletti (coords.)
1992 *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala.
- Lévi-Strauss, Claude
1989 *Des symboles et leurs doubles*. Paris: Plon Editions.
1981 *La vía de las máscaras*. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Pétesch, Nathalie
2011 Entre la flûte sacrée et le trophée de guerre: Le masque karajá d'Amazonie brésilien. En: Goulard, Jean-Pierre & Dimitri Karadimas (eds.): *Masques des Hommes. Visages des Dieux. Regards d'Amazonie*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 53-78.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1986 *Desana. Simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Ribeiro, Liliane B.
2002 *Limpendo ossos e expulsando mortos: estudo comparativo de rituais funerários em culturas indígenas brasileiras a través de uma revisão bibliográfica*. Dissertação de mestre em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. <<http://www.antropologia.com.br/divu/colab/d12-lribeiro.pdf>> (20.11.2017).

Santos Granero, Fernando

- 2012 Introducción. En: Santos Granero, Fernando. (ed.): *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*. Quito: Abya-Yala, 13-51.

Taylor, Anne-Christine

- 1993 Remembering to forget: Identity, mourning and memory among the jívaro. *Man* 28(4): 653-678.

Vilaça, Aparecida

- 1992 *Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari*. Río de Janeiro: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS)/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1992 *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.
- 2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

Wright, Robin

- 1998 *Cosmos, self, and history in Baniwa religion. For those unborn*. Austin: University of Texas Press.